

Menschenrechtliche Ansätze in der Frühaufklärung

Tilmann Altwicker / Francis Cheneval

I. Abstand und Kontinuität in der Menschenrechtsidee

In der aktuellen Debatte zur Philosophie der Menschenrechte lassen sich mindestens zwei Begriffe von Menschenrechten unterscheiden. Eine als »politisch« bezeichnete Konzeption versteht Menschenrechte als individualrechtliche Ansprüche, die in öffentlichen Deliberations- und Verhandlungsprozessen aus den gemeinsamen Grundlagen der öffentlichen Ordnungen entwickelt werden.¹ In ihrer positivrechtlichen Form haben sie dann die Funktion, den Handlungsspielraum souveräner Staaten einzuschränken. Moralische Konzeptionen hingegen gehen davon aus, dass der Mensch als normativer Akteur raumzeitlich unabhängige Rechte besitzt, die von allen Menschen respektiert werden müssen und die auf den Schutz fundamentaler Werte des Menschen gerichtet sind.²

Wie dieser Artikel zeigen soll, sind beide Begriffe in den frühaufklärerischen Debatten (ca. 1650–1750) latent oder explizit vorhanden. Dennoch sollten diese nicht einfach durch die »Vorläufer-Brille« betrachtet, sondern kontextspezifisch mit ihren Eigenheiten verstanden werden. Legt man die genannten Verständnisse der Menschenrechte zugrunde, so werden zunächst Differenzen zur Frühaufklärung erkennbar. Zum einen sind die Problemkontexte anders gelagert. So geht es in der damaligen Diskussion nicht in erster Linie um die Sicherung eines Status des Einzelnen gegenüber der öffentlichen Gewalt, sondern um den Kampf gegen Privilegien des Adels, die Humanisierung des Krieges, die Überwindung des Bürgerkriegs und das Problem der Universalität von Rechtsvorstellungen angesichts von Konfessionsspaltung und Kolonialisierung.³ Ein noch deutlicherer Unterschied, besonders zum heutigen politischen Begriff, ergibt sich dadurch, dass die Menschenrechte in der Frühneuzeit noch keinen Ausdruck in positivrechtlichen, überstaatlich anerkannten Gewährleistungen fanden. Die Form des

¹ Rawls 1999; Beitz 2009; Raz 2007.

² Griffin 2008; vgl. Menke/Pollmann 2007, S. 32f., 42; Kirste 2012, S. 4 m. w. N.

³ Im Einzelnen unten IV.1.

positiven Rechts zur Verwirklichung der Menschenrechtsidee war angedacht, aber noch nicht verwirklicht.⁴ Zwischen der Frühaufklärung und den grossen Menschenrechtserklärungen in Nordamerika und Frankreich zum Ende des 18. Jahrhunderts lagen noch mehrere Jahrzehnte, und auch diese Erklärungen waren noch keine multilateral ausgehandelten Regelwerke. Schließlich fällt auf, dass elementare Gehalte der heutigen Menschenrechtsidee in dieser Zeit keine wesentliche Rolle spielen. Zu denken ist etwa an das Diskriminierungsverbot oder das Gleichbehandlungsgebot im Allgemeinen sowie politische Partizipationsrechte oder soziale Rechte.

Andererseits lassen sich in den heutigen Debatten durchaus anhaltende Reflexionen von Problemen der Frühaufklärung erblicken.⁵ In jener Zeitspanne wurde mit der Vertragsfigur ein bis in unsere Zeit wirkungsmächtiges Denkangebot gemacht, wie moralische (oder »natürliche«) Rechte eine politische Form erhalten können. Für die Positivierung der Menschenrechte ist die so ermöglichte »Politisierung« der natürlichen Rechte eine wesentliche Voraussetzung. Ferner besteht damals wie heute keine Einigkeit darüber, welches die »elementaren Gehalte« der Menschenrechtsidee sind, welches das Menschenrecht schlechthin ist. Für Hobbes ist es das »Recht auf Leben«, bei Locke (mit Einschränkungen auch bei Grotius) ein weit verstandenes »Recht auf Eigentum«, bei John Milton das »Recht auf freie Meinungsäusserung«.⁶

In diesem Artikel soll die These vertreten werden, dass in der frühaufklärerischen Debatte konstitutive Elemente der Menschenrechtsidee erarbeitet wurden, diese aber kontextspezifisch analysiert werden müssen, um in ihrer Eigenheit verstanden zu werden. Dabei wird problemorientiert vorgegangen anhand folgender Fragen: Welchen Beitrag leistet die Philosophie der Frühaufklärung zur Begründung und Deutung von Menschenrechten (II.)? Welches sind die Inhalte dieser Rechte (III.)? Welche Denkangebote werden gemacht hinsichtlich der Verwirklichung der Menschenrechtsidee (IV.)?

⁴ Vgl. Cheneval 2002, S. 132–390. Heute heisst es paradigmatisch in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, GA Resolution 217 A (III) vom 10. Dezember 1948: »Da es notwendig ist, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen, damit der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen (...).«

⁵ Zu den aktuellen Debatten vgl. Koenig 2005.

⁶ Dazu s. III.

II. Begründungen und Deutungen

In den Rechtekonzeptionen der Frühaufklärung stehen natürliche Rechte in einem Begründungszusammenhang mit bestimmten menschlichen Eigenschaften. Auf dieser Grundlage lassen sich zwei Typen von Rechtekonzeptionen unterscheiden: Ansätze, die auf der Basis individueller Freiheiten, Triebe, Interessen oder Vermögen argumentieren (Hobbes, Locke, Rousseau), und zweitens Ansätze, die natürliche Rechte der Menschen auf eine gesellschaftliche Finalität hin entwerfen (Grotius, Pufendorf, Wolff).

1. Individualistische Ansätze

a) Freiheit der Wahrung fundamentaler Interessen

Zur Begründung natürlicher Rechte des Menschen greifen einige Denker der Frühaufklärung auf den Selbsterhaltungstrieb zurück. Wegweisend ist in dieser Hinsicht Thomas Hobbes (1588–1679).⁷ Auch wenn Hobbes selbst keine »Menschenrechte« in dem oben definierten Sinne kannte, so ist seine Konzeption dennoch grundlegend für die Entwicklung der Menschenrechtsidee. Ausgangspunkt ist das vernunftbegabte Individuum, das frei ist, eine Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse anzustreben, in erster Linie seine Selbsterhaltung⁸: »Das natürliche Recht, in der Literatur gewöhnlich *jus naturale* genannt, ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner einen Natur, das heisst seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht.«⁹

Für die Menschenrechtsidee ist Hobbes' normative Deutung der anthropologischen Grundbestimmung des Menschen in dreierlei Hinsicht relevant: Erstens ist die Rechtfertigungstheoretische Implikation von Bedeutung. Die Legitimation von Staat und Herrschaft sind bei Hobbes rückbezogen auf individuelle Zustimmungswürdigkeit und deren Begründung in einer sensualistischen Anthropologie. Das Argument, dass Staat und Herrschaft nur in ihrem Nutzen für die einzelnen Menschen legitimiert sind, hat zentrale Bedeutung für die Menschenrechtsidee.¹⁰ Zweitens ist die relative Vor-

⁷ Zur Menschenrechtsidee bei Hobbes vgl. Celikates 2012, S. 24–26.

⁸ Hobbes, Vom Menschen, 11. Kapitel, § 6 (S. 24).

⁹ Hobbes, Leviathan, Teil 1, 14. Kapitel (S. 99).

¹⁰ Als Idee (im Unterschied zu Hobbes aber nicht als Legitimationsargument) findet sich dieser Gedanke in vielen weiteren Ansätzen. S. z.B. Althusius, Politik, Kapitel XIX, § 10 (S. 198): »Eine (...) absolute Gewalt hat (...) nicht den Nutzen und das Wohl der Untertanen im Auge, sondern das eigene private Belieben (...), obwohl Herrschaftsge-

aussetzungslosigkeit seiner sensualistischen Anthropologie relevant, an die Universalisierungsbemühungen über religiöse Grenzen hinweg anknüpfen können. Herkömmliche Sittlichkeitsvorstellungen waren angesichts der Bürger- und Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert fragwürdig geworden. Hobbes kritisiert vor diesem Hintergrund die Idee der Sozialnatur des Menschen als allzu oberflächlich.¹¹ Drittens ist Hobbes' Konzeption inhaltlich von Bedeutung. Das im Naturzustand bestehende »natürliche Recht« wird von Hobbes als »Freiheit« verstanden, als Abwesenheit äußerer Hindernisse.¹² Dieses »natürliche Recht« kommt jedermann kraft seines Menschseins, also in Form eines subjektiven »Rechts«¹³ zu. Die Tatsache, dass die Legitimität von Herrschaft aus einem Zustande der individuellen Freiheit abgeleitet wird, ist ein für die Begründung von Menschenrechten zentraler Gedanke.

b) Theologische Begründung

Eine theologisch-naturrechtliche Fundierung der Menschenrechte findet sich bei John Locke (1632–1704)¹⁴: »Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die *Vernunft*, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen darf. Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden.«¹⁵

c) Freiheit, Menschenwürde, Öffentlichkeit

Auch wenn Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) keine liberalen Freiheitsrechte begründet, von subjektiven Rechten gegen den Souverän nichts wis-

walt doch zum Nutzen derer, die regiert werden, nicht aber derjenigen, die regieren, eingesetzt ist (...).

¹¹ Hobbes, Vom Bürger, 1. Kapitel, § 2 (S. 76).

¹² Hobbes, Leviathan, Teil 1, 14. Kapitel (S. 99).

¹³ Anzumerken ist, dass es sich bei dem »natürlichen Recht« zwar um eine subjektive Berechtigung handelt, die jedoch nicht als »Menschenrecht« gelten kann, da ihr der Rechtscharakter fehlt aufgrund des ausschliesslich berechtigenden, nicht aber verpflichtenden Tatbestandes.

¹⁴ So auch Laukötter/Siep 2012, S. 31.

¹⁵ Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, § 6 (S. 203) [Hervorhebungen der Verf.].

sen will, hat er Entscheidendes zur Menschenrechtsidee beigetragen.¹⁶ Seine Freiheits- und Öffentlichkeitskonzeptionen sind für die Begründung von unveräusserlichen Rechten des Menschen von zentraler Bedeutung.

»Freiheit« ist für Rousseau das Wesensmerkmal des Menschen; sein Freiheitsbegriff schliesst elementar die Selbstbestimmung ein, die nur um den Preis, sein Menschsein aufzugeben, veräusserbar ist: »Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte (...) verzichten.«¹⁷ Soll diese Selbstbestimmung unveräusserlich sein, dann muss sie auch im *status civilis* vorhanden sein. Rousseaus Lösung besteht darin, dass durch den »Entäusserungsakt«, der in den *status civilis* hineinführt, eine »sittliche Gesamtkörperschaft«, eine »öffentliche Person« entsteht, die als ein Rechtssubjekt im Sinne der *volonté générale* handelt (Volkssouveränität). Mit der Freiheit als Selbstbestimmung, als Unabhängigkeit von der Willkür anderer, formuliert Rousseau einen Gedanken, der später von Immanuel Kant prominent aufgegriffen wird und der für die moderne Menschenrechtsidee zentral ist.

Eine späteren totalitären Kontexten und Menschenrechtsbegründungen weit vorgreifende Reflexion findet sich in Rousseaus Spätschrift »Rousseau richtet über Jean-Jacques«. Ob literarische Fiktion oder Zwangsvorstellung bleibe dahin gestellt, Rousseau entwickelt aus der Schilderung einer allseitigen Verschwörung gegen seine Person die Begründung verschiedener Menschenrechte. Wichtige Elemente dieser »Verschwörung«, die Merkmale des modernen totalitären Staates vorwegnimmt, sind die strikte Geheimhaltung einer Anklage, eine andauernde und totale Überwachung, das Vorenthalten eines öffentlichen Prozesses mit überprüfbarem Beweis der Schuld und rechtlicher Anhörung.¹⁸ Rousseau begründet das bedingungslose Grundrecht auf ein faires Verfahren.¹⁹ Er tut dies mit einem kommunikativen

¹⁶ Vgl. Brandt 2012, S. 37–41.

¹⁷ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, Buch 1, Kap. 4 (S. 11).

¹⁸ »Man hat ihn überall den Polizeidienern, Briefträgern, Wachen, Aufwärtern und Savoyarden bei allen öffentlichen Schauspielen und auch in allen Kaffeehäusern geschildert und empfohlen, sowie auch allen Barbieren, Kaufleuten, Hausierern und Buchhändlern (...) Man hat es durch kleine vielfältige Bemühungen dahin gebracht, dass er in dieser unermesslichen Stadt immer unter den Augen des Pöbels ist« [Rousseau, Rousseau richtet über Jean-Jacques, Rousseau, Schriften II (S. 315)]. »[K]ein Zettel, er sei gross oder klein, nicht ein Stück Papier, mit zwei Zeilen beschrieben, kann aus seinen Händen kommen, ohne sogleich in die der Leute zu fallen, welche bestellt sind, alles zu sammeln (a. a. O., S. 319). »Ich brauche ihnen nichts zu sagen, dass alle seine Briefe geöffnet werden, dass man alle diejenigen sorgfältig zurückbehält, woraus er einige Erläuterungen erhalten könnte. (...) Man führt ein Verzeichnis all derer, die ihn zu sprechen verlangen« (a. a. O., S. 314).

¹⁹ »Dieser grosse Grundsatz, die Grundfeste und das Siegel aller Gerechtigkeit (...) ist

Konzept der Vernunft, die nur zum Zuge kommen kann, wenn Leidenschaften und ihre strategischen Diskurse einem öffentlichen Begründungsanspruch unterliegen.²⁰ Rousseau stellt sich in der Rolle des Menschen schlechthin dar und die an ihm begangene Verschwörung als Verbrechen am Recht eines jeden Menschen: »Es ist immer ungerecht und verwegen, einen Beklagten, er sei, wer er wolle, zu verurteilen, ohne ihn anzuhören« (338). Er argumentiert nicht inhaltlich gegen Bestrafung, sondern für die öffentlich überprüfbare Anwendung vernünftiger Gerechtigkeitsprinzipien und stellt der Verschwörung der Menschheit gegen seine Person das Menschenrecht auf eine Kenntnis seiner Anklage und auf ein Gerichtsverfahren mit Möglichkeit der öffentlichen Verteidigung entgegen.

Neben der Freiheit war die Menschenwürde als Begriff in der naturrechtlichen Diskussion vorhanden (etwa bei Pufendorf), aber sie wurde konzeptionell noch nicht als Ausgangspunkt für Rechtebegründungen genutzt.²¹

2. Gesellschaftsbezogene Ansätze

a) Subjektive Rechte und Sozialität

Wegweisend für die Frühaufklärung wurde der Naturrechtsansatz von Hugo Grotius (1583–1645), der die Idee der Selbsterhaltung um den *appetitus societatis* ergänzt.²² Ähnlich wie bei Hobbes liegt Grotius' Beitrag zur Menschenrechtsidee auf einer konzeptionellen Ebene.²³ Von Bedeutung ist,

so heilig und in der Ausübung so unverletzlich, dass man, wenn auch eine ganze Stadt einem Menschen zugesehen hätte, der einen anderen auf einem öffentlichen Platz ermordete, dennoch den Mörder nicht strafen würde, ohne ihn vorher verhört zu haben« (a. a. O., S. 335).

²⁰ »Der Grund dafür ist, dass, um vor den Augen der Menschen die Wahrheit von den Leidenschaften befreit darzustellen, die Leidenschaften sich kreuzen und widerstreiten müssen und die Leidenschaft, die anklagt, ein Gegengewicht an der findet, die verteidigt, damit die Vernunft und die Gerechtigkeit allein das Gleichgewicht aufheben und die Waage zur Neigung bringen können« (a. a. O., S. 336).

²¹ Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch II, Kap. I, § 5 (S. 109): »Requirebat humanae naturae dignitas, & praestantia, qua caeteras animantes eminet, ut certam ad normam ipsius actiones exigerentur, quippe citra quam ordo, decor, aut pluritudo intelligi nequit.« Deutsche Übersetzung der Verf.: Es erforderte die Würde und Vorzüglichkeit des Menschen, wodurch er andere Lebewesen übertrifft, dass seine Handlungen anhand einer bestimmten Regel angeleitet werden, ohne welche keine Ordnung, Anstand oder Schönheit gedacht werden kann.

²² Zur Menschenrechtsidee bei Grotius vgl. Roth/Vögt 2012, S. 21–23; Vincent 1990, S. 241–256.

²³ Vgl. Haggemacher, der *De Iure Belli* als ein Werk »fraught (...) with potentialities« bezeichnet, s. Haggemacher 2012, S. 1100.

dass Grotius seine Naturrechtstheorie auf der Basis subjektiver Rechte konstruiert.²⁴ Grundlage dafür bildet die Idee der Sozialität des Menschen.²⁵ Die natürlichen subjektiven Rechte kommen dem Einzelnen kraft seines Menschseins zu. Es handelt sich um verbindliche, d. h. notfalls mit Gewalt einforderbare, Rechte des Einzelnen.²⁶ Grotius' berühmte Formulierung lautet: »Verschieden von diesem Begriff des Rechts [des objektiven Rechts, die Verf.] ist ein anderer, der von ihm abstammt und auf die Person bezogen wird. In diesem Sinne ist das Recht eine moralische Eigenschaft, vermöge deren eine Person etwas mit Recht haben oder thun kann. Dieses Recht steht der Person zu (...).«²⁷ Die Idee subjektiver Rechte im Sinne eines Anspruchs, einer Erlaubnisnorm oder eines Gestaltungsrechts des Individuums²⁸ war im 17. Jahrhundert nicht neu.²⁹ Grotius nennt vier Inhalte des natürlichen (subjektiven) Rechts: das Recht auf Selbstverteidigung, das Recht auf Privateigentum, das Recht der Restitution und das Recht zu strafen.³⁰ Dabei handelt es sich um subjektive Rechte, nicht aber um Menschenrechte im oben genannten Sinne: In allen Fällen werden die natürlichen subjektiven Rechte in einem »Horizontalverhältnis« der Individuen gedacht, nicht aber im Verhältnis Einzelner-Staat,³¹ sodann fehlt es am konstitutiven Bezug auf fundamentale Werte (z. B. beim Restitutionsrecht), schliesslich handelt es sich zum Teil um blosse Durchsetzungsmittel, die das Bestehen eines vorgängigen Rechts voraussetzen (im Fall des Rechts zu strafen).

Von Bedeutung ist Grotius' Lehre von den natürlichen subjektiven Rechten für die Menschenrechtsidee aber, weil er die Dimension der Durchset-

²⁴ Deutlicher als in seinem Hauptwerk wird dies in Grotius' Frühwerk, *De Jure Praedae*. Dazu s. auch Koskeniemi 2013, S. 33–37. Straumann 2006, S. 330 (»a revolutionary and essentially modern theory of subjective natural rights«).

²⁵ Grotius, *Drei Bücher*, Einl., § 8 (S. 24f.). Zum *appetitus societatis* s. näher den Beitrag von Tobias Schaffner in diesem Band.

²⁶ Grotius, *De Jure Praedae*, Kap. VII (S. 102). (»[A] just war consists in the execution of a right, the matter regarding which a just war is waged must of necessity be a right«).

²⁷ Grotius, *Drei Bücher*, Buch I, Kap. I, IV (S. 70).

²⁸ Zu diesen (heutigen) Dimensionen des Begriffs »subjektives Recht« s. Peters 2014, S. 470–473. Zu Begriff und Geschichte s. Coing 1959, S. 7–23.

²⁹ Sie geht vielmehr mindestens bis auf die Kanonisten des 12. Jahrhunderts zurück, wie Brian Tierney gezeigt hat, vgl. Tierney 2004, S. 1–12. Zu subjektiven Rechten bei Grotius s. Haggemacher 1997, S. 73–130.

³⁰ Vgl. Grotius, *De Jure Praedae*, Kap. VII (S. 102); ders., *Drei Bücher*, Einl., § 8 (S. 25). Vgl. Straumann 2006, S. 1.

³¹ Koskeniemi 2013, S. 3 (»[N]atural subjective rights belong to the realm of inter-individual justice and are both universal and binding as strict law, while entitlements based on attribution by the community, resulting from considerations of merit or charity, operative through administration and government of the community, are not legally binding«).

zung dieser »Rechte« konsequent mit bedenkt. Wie Peter Haggenmacher dargelegt hat, besteht eine enge Verbindung zwischen den natürlichen subjektiven Rechten und dem gerechten Krieg als Rechtsdurchsetzungsmitel.³² Die Konstruktion des Völkerrechts auf der Basis natürlicher subjektiver Rechte weist Grotius einen festen Platz bei den Denkern der Menschenrechtsidee zu. Martti Koskeniemi hat darauf hingewiesen, dass Grotius' Konstruktion der natürlichen subjektiven Rechte nicht pazifizierend, sondern im Gegenteil Argumente für die Gewaltanwendung liefert.³³ Allerdings kann man auch in Bezug auf heutige Menschenrechte behaupten, dass Frieden zwar eine Wirkung von Menschenrechtsschutz sein kann, der Frieden aber nicht selbst ein Zweck desselben ist, ja sogar in Konflikt mit diesem geraten kann.³⁴

b) Sozialität als moralische Notwendigkeit

Ebenfalls auf einem Prinzip der Sozialität beruht die Begründung natürlicher Rechte bei Samuel von Pufendorf (1632–1694).³⁵ In seinem Werk »De officio hominis civis juxta legem naturalem« (1682) heisst es: »Grundsätzlich können die Regeln des Naturrechts, die sich auf das Verhalten zu anderen Menschen beziehen, unmittelbar aus dem Prinzip des Lebens in der Gemeinschaft abgeleitet werden, das wir hier als obersten Grundsatz angenommen haben.«³⁶ Ähnlich wie Grotius formuliert auch Pufendorf eine Lehre von Rechten des Menschen, die auf einer naturrechtlichen Begründung beruht, ohne dass allerdings vollständig auf Religion als Argument verzichtet wird.³⁷

³² Haggenmacher 1990, S. 166. Vgl. das Grotius-Zitat unter Fn. 26 sowie Grotius, *De Jure Praedae*, Kap. VII (S. 102 ff.): »[E]very [just] war must have its origin in one of four causes. The first of these is self-defence (...) A second cause is defence of one's property (...) A third cause ... turns upon debts arising from a contract or from some similar source. ... The fourth cause arises from wrongdoing, and from every injury – whether of word or deed – inflicted with unjust intent.«

³³ Koskeniemi 2013, S. 17 f.

³⁴ Vgl. Henninger 2013.

³⁵ Zur Menschenrechtsidee bei Pufendorf vgl. näher den Beitrag von Nele Schneideret in diesem Band. S. auch Klein 2012, S. 26–29; Müller 1988, S. 254; Müller 2000.

³⁶ Pufendorf, Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, Kap. 3, § 13 (S. 50).

³⁷ Vgl. Pufendorf, Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, Kap. 3, § 13 (S. 50): »Denn die Religion und die Ehrfurcht vor Gott bilden den letzten Grund auch für die Pflichten, die zwischen den Menschen untereinander bestehen. Ohne die Religion wäre der Mensch kein für die Gemeinschaft geschaffenes Wesen.«

Es ist die Doppelnatur des Menschen als *ens naturale* und als *ens morale*, die den Diskussionsrahmen für das Naturrecht bei Pufendorf abgibt³⁸ und in abgewandelter Form zentral für den späteren Menschenrechtsdiskurs wird: Menschenrechte knüpfen nicht mehr nur an die physische Existenz des Menschen an, sondern erstens auch an den Status als moralisches Wesen (etwa mit dem Recht auf Gleichbehandlung oder Religionsfreiheit). Pufendorf zieht diese Konsequenzen selbst nicht, aber er schafft wesentliche Grundlagen. Bedeutsam ist z. B., dass er dem Menschen natürliche Freiheit und Gleichheit zuschreibt.³⁹ Zweitens geht er hinsichtlich des Begriffs »Recht« genauer vor als Hobbes, den er in diesem Punkt kritisiert.⁴⁰ So unterscheidet Pufendorf zwischen *potestas* (Macht, Gewalt) und *ius* (Recht)⁴¹ sowie auch zwischen *lex* (Gesetz) und *ius* (Recht).⁴² Pufendorf formuliert in dem Pluralbegriff *iura* die Verbindung von *potestas* und *ius* und damit – genauer als Grotius – einen Sachverhalt subjektiver Rechte, nämlich berechnigte Forderungen eines Rechtssubjekts gegen ein anderes Rechtssubjekt auf eine bestimmte Sache bzw. ein bestimmtes Verhalten.⁴³

³⁸ Loos/Schreiber 1984, S. 265.

³⁹ Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch II, Kap. III, § 3 (S. 115–119). Zur Gleichheit s. auch *ibid.*, Buch III, Kap. II (S. 225–235).

⁴⁰ Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch II, Kap. III, § 3 (S. 116).

⁴¹ Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch I, Kap. I, § 20 (S. 24): »Videtur tamen inter vocabula potestatis & juris id discriminis intercedere, quod illa magis insinuet actuale praesentiam dictae qualitatis in res vel personas, obscurius autem connotet modum, quo quis ea sit potitus. Jus autem proprie & perspicue indicat, recte eam fuisse adquisitam, & recte jam obtineri.« Deutsche Übersetzung der Verf.: Es scheint doch zwischen den Begriffen Macht und Recht dieser Unterschied zu bestehen, dass jener mehr die tatsächliche Anwesenheit der genannten Qualität in Bezug auf Sachen oder Personen anzeigt, aber nur in unklarer Weise, wie jemand diese angenommen hat. Der Begriff des Rechts hingegen zeigt in geeigneter Weise und deutlich an, dass etwas rechtmässig erworben wurde und besessen wird.

⁴² Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch I, Kap. VI, § 1 (S. 70).

⁴³ Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch I, Kap. I, § 20 (S. 24): »Referimus autem jus ad qualitates activas eo respectu, quod propter illud aliquid ab altero possit exigi. Sed idem quoque, inter qualitates morales passivas censetur, quatenus per id aliquis recte quid accipere potest [Hervorhebungen im Original, die Verf.].« Deutsche Übersetzung der Verf.: Wir beziehen aber das Recht auf Ansprüche, aufgrund deren man von einem anderen etwas verlangen kann. Wir verstehen es aber auch als Erlaubnis, weil es uns ermöglicht, von jemandem etwas rechtmässig anzunehmen. Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch I, Kap. I, § 20 (S. 25): »Observandum autem & hoc, multa communiter venire sub censum jurium, quae, si accurate velimus loqui, compositum quid sunt ex potestate ac jure presse dictis, involentia simul aut supponentia obligationem, honorem, aut simile quid.« Deutsche Übersetzung der Verf.: Hier gilt es aber auch zu bemerken, dass viele Dinge gewöhnlich unter dem Begriff der Rechte verstanden werden, welche, wenn man genau sein will, etwas aus

c) Rechtssubjektivität

Christian Wolff (1679–1754) sieht die Rechtssubjektivität des Menschen als Grundlage für natürliche Rechte an.⁴⁴ Wie Pufendorf geht er von der *persona moralis* aus: »Der Mensch ist eine sittliche Person, in so weit als er als das Subject von gewissen Verbindlichkeiten und von gewissen Rechten angesehen wird.«⁴⁵ Rechtssubjektivität bedeutet bei Wolff, unter einer allgemeinen Verpflichtung zu stehen, »die jeden Menschen verbindet, in so fern er ein Mensch ist.«⁴⁶ Erst aus dieser für alle gleichen Grundverpflichtung entspringen die angeborenen Rechte (*jura connata*).⁴⁷ Die angeborenen Rechte dienen der Erfüllung der vorrangigen Grundverpflichtung.⁴⁸

Hasso Hofmann hat zu Recht behauptet, dass Wolff nicht als »Vater« der Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts angesehen werden kann, weil die Idee einer Rechtsgewährleistung zur Erfüllung vorrangiger Pflichten der modernen Menschenrechtsidee fremd sei.⁴⁹ Zudem könne bei Wolff nicht von einem »methodischen Individualismus« gesprochen werden, da die natürlichen Rechte gemeinschaftsbezogen verstanden würden.⁵⁰

III. Geschützte Interessen

1. Leib, Leben, Freiheit und Gleichheit

Eine wichtige Rolle spielte im Menschenrechtsdiskurs der Frühaufklärung das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. In Hobbes' Konzeption hat das Recht auf Leben eine Begründungsfunktion.⁵¹ Allerdings waren die praktischen Folgerungen, die aus dem Recht auf Leben gezogen wurden, in den meisten Fällen stark beschränkt: So wurde die Todesstrafe von

Macht und Recht Zusammengesetztes genannt werden sollten und zugleich eine Verbindlichkeit, Ehre oder etwas dergleichen enthalten oder voraussetzen.

⁴⁴ Kirste 2012, S. 9. Zur Frage der Menschenrechte bei Wolff vgl. näher den Beitrag von Nele Schneider in diesem Band.

⁴⁵ Wolff, Grundzüge des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden, I. Teil, 3. Hauptstück, § 96 (S. 57).

⁴⁶ Wolff, Grundzüge des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden, I. Teil, 3. Hauptstück, § 68 (S. 41).

⁴⁷ Zu diesen Rechten s. unten III.

⁴⁸ Loos/Schreiber 1984, S. 271.

⁴⁹ Hofmann 2004, S. 639.

⁵⁰ Hofmann 2004, S. 640.

⁵¹ Hobbes, Leviathan, Teil 1, 14. Kapitel (S. 99).

der Mehrheit der frühneuzeitlichen Denker befürwortet, auch Folter wurde nicht systematisch abgelehnt.⁵²

Auch die Freiheit des Menschen wurde als ein natürliches Recht angesehen, so bei Christian Wolff: »Es sind also von Natur die Handlungen des Menschen gar nicht dem Willen eines andern, er sey wer er wolle, unterworfen; und er darf in seinen Handlungen niemanden als sich selbst folgen. Und diese Unabhängigkeit bey den Handlungen von dem Willen eines andern, oder die Einrichtung seiner Handlungen, nach seinem eigenen Willen wird die Freyheit genannt. Von Natur sind also alle Menschen frey.«⁵³ Anderen wiederum galt die Freiheit vielmehr als verzichtbar (Grotius) oder als »zweitrangiges Gut« (Thomasius).⁵⁴ In der Folge wurde Sklaverei von einigen Denkern akzeptiert.⁵⁵ So geht Grotius zwar von der ursprünglichen Freiheit des Menschen aus. Für ihn kann es keine Sklaverei »von Natur aus geben.«⁵⁶ Allerdings kann diese natürliche Freiheit verloren gehen (durch Vertrag oder Kriegsgefangenschaft).⁵⁷ Für Locke ist der Naturzustand ein Zustand vollkommener, aber »nicht zügelloser« (nämlich an das natürliche Gesetz des *neminem laedere* gebundener) Freiheit.⁵⁸ Allerdings sieht auch Locke die natürliche Freiheit nicht als unveräußerlich an, wie insbesondere seine Rechtfertigung der Sklaverei anzeigt.⁵⁹

Für die Mehrheit der Denker der Frühaufklärung stellte die Ungleichbehandlung der Menschen kein Rechtsproblem dar. So sagt z.B. Althusius: »Den für die Gemeinschaft (...) maßgeblichen Gesetzen entsprechend werden die Vorrechte und Belastungen unter den Symbioten [den Gliedern der Gemeinschaft, die Verf.] den Bedürfnissen und der Natur der jeweiligen Gemeinschaft gemäß zuerkannt und verteilt.«⁶⁰ Auch die Vorstellung einer natürlichen Ungleichheit (z.B. von Mann und Frau) war selbstverständlich.⁶¹ Eine Ausnahme bildet Pufendorf, der von der natürlichen Gleichheit

⁵² S. z.B. Grotius, Drei Bücher, Buch I, Kap. II, VII (S. 105). Gegen Todesstrafe und Folter sprach sich aber z.B. Cesare Beccaria (1738–1794) aus, vgl. dazu Ishay 2004, S. 87, 89.

⁵³ Wolff, Grundzüge des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden, I. Teil, 3. Hauptstück, § 77 (S. 45 f.).

⁵⁴ Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre, § 125 (S. 46).

⁵⁵ Grotius, De iure Belli, Bd. II, Buch III, Kap. VII (S. 287).

⁵⁶ Grotius, De iure Belli, Bd. II, Buch II, Kap. XXIII (S. 138).

⁵⁷ Grotius, De iure Belli, Bd. II, Buch III, Kap. VII (S. 287).

⁵⁸ Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, § 4 (S. 201).

⁵⁹ So auch von Laukötter/ Siep 2012, S. 35.

⁶⁰ Althusius, Politik, Kap. I, § 20 (S. 27).

⁶¹ S. z.B. Althusius, Politik, Kap. I, § 38 (S. 31): »Dem füge ich hinzu, dass es den Mächtigeren und Klügeren angeboren ist, zu herrschen und den Schwächeren zu befehl-

der Menschen ausgeht und der als einer der ersten von einer Rechtsgleichheit spricht.⁶² »Gleichheit« heisst für Locke wesentlich »Rechtsgleichheit«, d. h. im Hinblick auf das natürliche Gesetz und die aus ihm folgenden Berechtigungen sind alle Menschen gleich.⁶³ Diese Gleichheit wird allerdings nicht konsequent behandelt. Locke lässt gewisse Ungleichheiten im Verhältnis der Geschlechter ausdrücklich zu⁶⁴, Sklaverei aufgrund Kriegsgefangenschaft sei ebenfalls statthaft⁶⁵ und das Wahlrecht zur gesetzgebenden Körperschaft komme nur den männlichen Besitzbürgern zu.⁶⁶ Auch bei Wolff findet sich die natürliche Gleichheit der Menschen.⁶⁷ Daraus folgert er, dass es keine natürlichen Privilegien geben könne.⁶⁸ Die natürliche Gleichheit war in den Entwürfen des 17. und 18. Jahrhunderts allerdings nicht viel wert: Die Vertragskonzeptionen gingen davon aus, dass mit dem Übertritt in die bürgerliche Gesellschaft die natürliche Gleichheit aufgegeben wurde; materielle und auch statusmässige Ungleichbehandlungen wurden ausdrücklich in Kauf genommen.⁶⁹ Erst bei Rousseau wurde die Gleichheit »zum Schlüsselbegriff einer revolutionären Entwicklung.«⁷⁰

len, wie es denn auch den Schwächeren angeboren zu sein scheint zu gehorchen. So herrscht im Menschen der Geist über den Körper, der Verstand über den Trieb, der sich fügt. So befiehlt der Mann aufgrund seiner hervorragenden Stellung der Frau, die als die Schwächere gehorcht.«

⁶² Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, Bd. 4, 1. Teil, Buch III, Kap. II, § 2 (S. 227): »Atque istanc possumus vocare *aequalitatem juris*, quae exinde oritur, quod obligatio ad colendam vitam socialem omnes homines aequaliter stringat, quippe cum eadem humanam naturam, ut talem, comitetur.« Deutsche Übersetzung der Verf.: Und dieses kann man Rechtsgleichheit nennen, welche daraus folgt, dass alle Menschen in gleicher Weise auf das Zusammenleben verpflichtet sind, und durch diese menschliche Natur dazu angehalten werden.

⁶³ Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 4 (S. 201 f.). Vgl. dazu Waldron 2002.

⁶⁴ Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, II, § 82 (S. 250).

⁶⁵ Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, II, § 85 (S. 252).

⁶⁶ Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, II, § 158 (S. 300).

⁶⁷ Wolff, *Grundzüge des Natur- und Völkerrechts*, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden, I. Teil, 3. Hauptstück, § 70 (S. 42 f.).

⁶⁸ Wolff, *Grundzüge des Natur- und Völkerrechts*, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden, I. Teil, 3. Hauptstück, § 71 (S. 43).

⁶⁹ Dann 1975, S. 1011.

⁷⁰ Dann 1975, S. 1016.

2. Religion, Meinung und politische Partizipation

Aussagen zur Religions- und Gewissensfreiheit finden sich bei einigen Denkern der Frühaufklärung. Grotius schreibt, dass niemand für seine Gedanken bestraft werden könne, was eine Art Freiheit des Gewissens vorstellt.⁷¹ Auch hält Grotius es nicht für statthaft, fremden Völkern die christliche Religion mit Krieg aufzuzwingen.⁷² Für John Locke ist die Religionsfreiheit ein zentrales Menschenrecht.⁷³ Religionsfreiheit soll herrschen, weil sich der Glaube nicht mit äusseren Mitteln erzwingen lasse und daher kein tauglicher Gegenstand für die weltliche Macht sei.⁷⁴ Die Religionsfreiheit umfasst bei Locke insbesondere das Recht, einer Glaubensgemeinschaft beizutreten oder aus ihr auszutreten.⁷⁵ Es ist allerdings umstritten, inwieweit Locke auch nicht-christliche Religionen tolerieren will.⁷⁶

Die Meinungsfreiheit steht nicht im Zentrum frühaufklärerischer Rechtekonzeptionen. Es gibt allerdings Parteinahmen zugunsten der Freiheit der Meinungsäusserung bzw. der Presse, z. B. bei Montesquieu, Rousseau und Voltaire.⁷⁷ Bei John Milton (1608–1674) findet sich die Aussage, »as good almost kill a Man as kill a good Book; who kills a Man kills a reasonable creature, Gods Image; but hee who destroyes a good Booke, kills reason it selfe, kills the Image of God, as it were in the eye.«⁷⁸

Zunächst finden sich nur vereinzelt Überlegungen zur Freiheit politischer Partizipation.⁷⁹ Erst bei Rousseau werden die Bürger als integraler Teil der gesetzgebenden Körperschaft angesehen und besitzen die Freiheit, an den Handlungen des Gemeinwillens mitzuwirken. Die Volkssouveränität drückt sich wesentlich in der Befugnis aus, Gesetze zu erlassen, die bei einer Volksversammlung liegen soll: »Jedes Gesetz, das das Volk nicht selber beschlossen hat, ist nichtig; es ist überhaupt kein Gesetz.«⁸⁰ Individualrechte wie das politische Diskussions- und Stimmrecht sowie das Recht, Anträge zu stellen, geraten so in den Fokus der Debatte, allerdings nicht als Menschen-, sondern als Bürgerrechte.

⁷¹ Grotius, *De iure belli*, Bd. II, Buch II, Kap. XX (S. 70). S. dazu Bring 2006, S. 139.

⁷² Grotius, *De iure belli*, Bd. II, Buch II, Kap. XX (S. 102 f.).

⁷³ Vgl. näher Laukötter/Siepe 2012, S. 33 f.

⁷⁴ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, S. 218 f.

⁷⁵ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, S. 221.

⁷⁶ S. Laukötter/Siepe 2012, S. 34 m. w. N.

⁷⁷ S. Ishay 2004, S. 81.

⁷⁸ Milton, *Areopagitica: A speech for the liberty of unlicensed printing, to the Parliament of England*, S. 6 f.

⁷⁹ Vgl. z. B. Althusius, Kap. XXXVII, § 20 (S. 391).

⁸⁰ Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Buch 3, Kap. 15 (S. 103); zur »Volksversammlung« s. ibid., Buch 3, Kap. 13 (S. 99).

3. Handel und Eigentum

In einigen Rechtekonzeptionen der Frühaufklärung erlangte das Eigentum eine herausragende Stellung. Es handelte sich gewissermassen um das Menschenrecht schlechthin, von dem aus andere menschenrechtliche Inhalte abgeleitet wurden.⁸¹ Dies ist etwa der Fall bei Locke, der den Eigentumsbegriff weit fasst und diesen nicht nur auf äussere Gegenstände, sondern auch auf die Person, d. h. Leib, Leben und Gesundheit, selbst bezieht.⁸²

IV. Anwendungen

1. Kontexte

Die Humanisierung des Krieges durch Verrechtlichung war ein wichtiges Anliegen der Frühaufklärung.⁸³ Von entscheidender Bedeutung für die Humanisierung des *ius in bello* wurden die Ausführungen des Alberico Gentili (1552–1608) in seinem Werk »De Iure Belli Libri Tres« (1612). Alberico Gentili zieht eine *humanitas*-Konzeption heran, um Grenzen im *ius in bello* zu begründen.⁸⁴ So sind nach Gentili Nicht-Kombattanten (wie Frauen, Kinder, aber auch z. B. friedfertige Bauern) kein Ziel legitimer militärischer Angriffe.⁸⁵

Auch bei Hugo Grotius finden sich Ansätze zu Humanisierung und Verrechtlichung des *ius in bello*.⁸⁶ In den Prolegomena zu seinem Hauptwerk, »De Iure Belli ac Pacis« (1625), heisst es: »Der Satz, dass im Kriege alles Recht aufhöre, ist so weit von der Wahrheit entfernt, dass ein Krieg sogar nur der Rechtsverfolgung wegen angefangen, und ein begonnener nur nach dem Maasse [sic] des Rechts und der Treue geführt werden darf.«⁸⁷ Die Idee

⁸¹ Dies ist z. B. der Fall bei Grotius, vgl. das Zitat unter Fn. 30 (zu beachten ist aber natürlich der Kontext – die Lehre vom gerechten Krieg –, in welchem diese Bemerkung fällt; Grotius wollte hier nicht eigentlich »Menschenrechte« formulieren). Zu Grotius' Eigentumsbegriff s. Brandt 1974, S. 35–38, 44.

⁸² Vgl. Locke, Zwei Abhandlungen, II, § 173 (S. 310). Zu Lockes Eigentumsbegriff s. Brandt 1974, S. 90ff.

⁸³ Ziegler 2007, S. 153f.

⁸⁴ Gentili, De Iure Belli Libri Tres, Bd. 1, Buch II, Kap. XVI (S. 337–350; De captivis, & non necandis). Gentili spricht hier davon, dass etwa in Bezug auf die Kriegsgefangenschaft zwischen den »Rechten« der Mutter und denen des Foetus zu unterscheiden sei. Zu Gentili vgl. näher den Beitrag von Michael Becker in diesem Band.

⁸⁵ Gentili, De Iure Belli Libri Tres, Bd. 1, Buch II, Kap. XXI (S. 409–426; De pueris, & feminis). Dazu Bring 2006, S. 135.

⁸⁶ Vgl. Bring 2006, S. 137.

⁸⁷ Grotius, De iure belli, Prol., § 25 (S. 39f.).

der Humanisierung bei Grotius wird deutlich, wenn er (auf der Basis des gewillkürten Völkerrechts, nicht aber des Naturrechts) Gift als Kriegsmittel ablehnt sowie Vergewaltigungen im Krieg ächtet.⁸⁸ Ove Brig hat darauf hingewiesen, dass Grotius seine Humanisierungsabsicht der Prolegomena später nicht einlöse.⁸⁹ So heisst es etwa im Kapitel »Ueber die Tödtung im Kriege«: »Dieses Recht [der Tötung des Feindes, die Verf.] hat einen weiten Umfang; es gilt nicht nur gegen Die, welche thätlich die Waffen führen oder Unterthanen des kriegführenden Staates sind, sondern gegen Alle, die in seinem Gebiet sich aufhalten (...).«⁹⁰ Das beinhaltet für Grotius ausdrücklich auch die Erlaubnis, Gefangene, Frauen und Kinder zu töten.⁹¹

Ein weiterer Kontext, in welchem über natürliche Rechte des Menschen nachgedacht wurde, war die Konfessionsspaltung bzw. die Religionskriege. Grotius ging es ersichtlich darum, ein überkonfessionelles System des Naturrechts zu formulieren.⁹² Die Frage nach der Universalität von Naturrecht und – damit verbunden – von natürlichen Rechten des Menschen war gestellt.⁹³

2. Funktionen

Menschenrechte haben heute im Wesentlichen zwei Funktionen, nämlich die Begrenzung und Legitimation öffentlicher Gewalt.⁹⁴ In der Frühaufklärung wurden Menschenrechte nur selten als Grund für Herrschaftsbegrenzung herangezogen. Nach einer starken Strömung konnte nur die unbeschränkte Staatsgewalt Einheit und Ordnung der Gesellschaft garantieren.⁹⁵ Natürliche Rechte wurden im staatlichen Zustand oft stark zurückgenommen⁹⁶ und die Begrenzung von Herrschaftsgewalt bloss als moralische Verpflichtung des Herrschers angesehen. Wo angewandt, galt Herrschaftsbegrenzung als Gebot der Klugheit oder der Praktikabilität. So etwa bei Althusius: »Je geringer aber die Gewalt derer ist, die herrschen, um so dauerhafter und beständiger ist die Herrschaft.«⁹⁷ Nur bei John Locke ist

⁸⁸ Grotius, De iure belli, Buch III, (S. 248f.; Gift); ders., Buch III (S. 253; Vergewaltigung).

⁸⁹ Bring 2006, S. 137f.

⁹⁰ Grotius, De iure Belli, Buch III (S. 242).

⁹¹ Grotius, De iure Belli, Buch III (S. 244f.).

⁹² So auch Roth/Vogt 2012, S. 22.

⁹³ S. Lauren 2013, S. 182.

⁹⁴ Koenig 2005, S. 19, 41.

⁹⁵ Punt 1987, S. 102; Kleinheyer 1975, S. 1057–60.

⁹⁶ Zur Rechtfertigung des Absolutismus bei Pufendorf s. Hammerstein 1995, S. 175.

⁹⁷ Althusius, Politik, Kap. XIX, § 9 (S. 197). Die Begründung ist aufschlussreich: »Die

Herrschaftsbegrenzung eine direkte Folge von unveräußerlichen Individualrechten.⁹⁸

Auch wenn in der Frühaufklärung die Menschenrechte in der Regel nicht zur Begrenzung von Herrschaft herangezogen wurden, gab es doch ein funktionales Äquivalent: Die im Denken der Frühaufklärung noch stark gegenwärtige Figur des Herrschaftsvertrages erfüllte eine ganz ähnliche Aufgabe wie die Menschenrechte, nämlich die Verpflichtung von Herrschaft auf bestimmte oberste Grundsätze und – im Verhältnis zu Privaten – zum Schutz bestimmter Güter.⁹⁹ Herrschaft wird begrenzt durch die Verpflichtung des Herrschers, das individuelle Wohl der Bürger nicht zu beeinträchtigen. Bei Althusius finden sich etwa Aussagen, dass der Herrscher die Religionsausübung nicht beeinträchtigen und keine unverhältnismässigen Eingriffe in das Vermögen der Untertanen vornehmen dürfe.¹⁰⁰ Die Literatur weist Althusius heute eine »Schlüsselstellung« in der Herausbildung der »menschenrechtsrelevanten naturrechtlichen Staatsvertragstheorien« zu.¹⁰¹

Macht ist nämlich sicherer, die den Kräften ein Maß setzt, über breitwillige Untertanen herrscht und durch Gesetze umschrieben ist, so dass sie sich nicht überhebt, zum Verderben der Untertanen auswirkt und zur Tyrannei wird. Die so genannte absolute Gewalt oder Gewaltenfülle (*plenitudo potestatis*) kann dem obersten Magistrat nicht zugestanden werden (...). Denn wer von der Gewaltenfülle Gebrauch macht, der zerbricht die Schranken, die die menschliche Gesellschaft schützen. Durch die absolute Gewalt wird aber auch die Gerechtigkeit beseitigt (...).

⁹⁸ Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, §§ 90 ff. (S. 255 ff.).

⁹⁹ Z. B. bei Althusius: »Bei diesem gegenseitigem Vertrag zwischen dem obersten Magistrat als Beauftragtem (*mandatarius*) bzw. Gelobenden und der universalen Gemeinschaft als Auftraggeber (*mandans*) steht an erster Stelle (wie das bei einem Mandatsvertrag der Fall zu sein pflegt), die Verpflichtung des Magistrats. Er verpflichtet sich dem Körper der universalen Gemeinschaft zur Verwaltung des Reichs oder Gemeinwesens gemäß den Gesetzen, die von Gott, der rechten Vernunft (*recta ratio*) und der Körperschaft des Gemeinwesens vorgeschrieben sind (...) Der oberste Magistrat [der Kaiser, die Verf.] hat aber nur so viel an Rechten, wie ihm von den Gemeinschaftskörpern bzw. Gliedern des Reichs ausdrücklich eingeräumt ist. Was ihm nicht übertragen wurde, das ist, so muss man sagen, beim Volk oder der universalen Gemeinschaft verblieben. (...) Dies ergibt sich aus der Natur des Mandatsvertrags (...)«, Althusius, Politik, Kap. XIX, §§ 7 f. (S. 197). Zu Herrschaftsverträgen und ihrer Funktion allg. vgl. Kleinheyer 1975, S. 1048 ff.

¹⁰⁰ Vgl. Althusius, Politik, Kap. XXXVIII, § 11 (S. 390): »Der gerechten und richtigen Verwaltung kirchlicher oder weltlicher Angelegenheiten zuwider handelt der Tyrann, der eines oder mehrere Glieder des Reiches der wahren Religion berauben oder die Untertanen zum Götzendienst zwingen will (...)«; *ibid.*, Kap. XXXVIII, § 18 (S. 391): Als »Tyrann« handelt, »[w]er den Handelsverkehr und andere notwendige symbiotische Rechte zwischen den Untertanen beseitigt oder behindert«; *ders.*, Kap. XXXVIII, § 19 S. 391. Als »Tyrann« handelt, »[w]er seine Untertanen durch maßlose und überhöhte Geldeintreibungen, Kontributionen und Knechtsdienste erschöpft«.

¹⁰¹ Birtsch 1992, S. 243.

Die zweite Funktion der Menschenrechte, die der Herrschaftslegitimierung, findet sich ebenfalls ansatzweise im frühaufklärerischen Denken. So sind Schutzpflichten des Herrschers in Bezug auf Horizontalverhältnisse der Bürger untereinander eine bekannte Denkfigur. Die von Althusius aufgestellte Liste der von der öffentlichen Gewalt zu schützenden »Güter der Privaten« erinnert inhaltlich stark an Menschenrechtskataloge: Explizit werden das »Leben und die körperliche Unversehrtheit«, der »gute Ruf und das Ansehen« sowie die »äußeren Güter« genannt.¹⁰² Die Schutzpflicht zur »Verteidigung des Lebens« verlangt etwa vom Herrscher, Massnahmen gegen »Feinde, Räuber, Plünderer, Weglagerer« zu treffen, sodann explizit den Erlass einer Art Waffengesetzgebung, die den Gebrauch »heimtückischer Waffen wie der Dolche und Pistolen« verbietet und die Einrichtung einer Polizei.¹⁰³

Eine wirkliche Begründungs- und Massstabsfunktion für die Einrichtung und Ausübung öffentlicher Gewalt erhalten die Menschenrechte erst bei Locke.¹⁰⁴ Politische Gewalt ist nur dann legitim, wenn sie der Bewahrung der unverfügbaren Menschenrechte dient: »Da der Zweck und das Maß dieser Gewalt [der Gewalt über andere, die Verf.], wenn sie im Naturzustand in den Händen eines jeden liegt, die Erhaltung aller in seiner Gesellschaft ist, d. h. der ganzen Menschheit im allgemeinen, so kann sie auch, wenn sie in den Händen der Obrigkeit liegt, keinen anderen Zweck und kein anderes Maß haben, als das Leben, die Freiheit und den Besitz der Glieder jener Gesellschaft zu erhalten.«¹⁰⁵ Deutlich geht diese Funktion der Menschenrechte auch aus Lockes »Letter Concerning Toleration« hervor: »(...) all civil power, right, and dominion, is bounded and confined to the only care of promoting these things.«¹⁰⁶

3. Durchsetzung

Eine Art der Durchsetzung von Menschenrechten und der durch sie geschützten privaten Güter ist das in der Frühaufklärung breit diskutierte Widerstandsrecht.¹⁰⁷ Für die absolutistische Strömung ist ein Widerstandsrecht

¹⁰² Althusius, Politik, Kap. XXXVII, § 98 ff. (S. 380).

¹⁰³ Althusius, Politik, Kap. XXXVII, § 101 (S. 380 f.).

¹⁰⁴ Vgl. Laukötter/Siep 2012, S. 30.

¹⁰⁵ Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, § 171 (S. 308 f.).

¹⁰⁶ Locke, A Letter Concerning Toleration, S. 218.

¹⁰⁷ Zum Widerstandsrecht bei Althusius s. *ders.*, Politik, Kap. XXXVIII, §§ 28 ff. (S. 393 ff.). Für die Privaten war nur die Möglichkeit der Flucht vorgesehen; s. *ibid.*, Kap. XXXVIII, § 67 (S. 402).

allerdings entweder konzeptionell ausgeschlossen oder es gerät praktisch zu einer Farce.¹⁰⁸ Oft wurde das Recht zum Widerstand nur ausgewählten Personen zugesprochen.¹⁰⁹ Bei Christian Wolff jedoch dürfen die Bürger aktiv Widerstand leisten, wenn der Staat in ihre »grundlegenden Rechte« eingreift.¹¹⁰ Bei Locke ist das Recht auf gewaltsamen Widerstand zentral und gilt für jeden Einzelnen, dessen Menschenrechte vom Herrscher missachtet werden.¹¹¹

Ein weiteres Durchsetzungsmittel für Menschenrechte, das in der Zeit der Frühaufklärung diskutiert wurde, ist die »humanitäre Intervention«. Gentili hielt die Intervention für gerechtfertigt, wenn ein »Recht der Menschheit« verletzt würde.¹¹² Grotius, hierin stark von Gentili beeinflusst, greift die Idee der humanitären Intervention als Institut zur Rechtsdurchsetzung auf.¹¹³ Grotius diskutiert und bejaht, dass »für fremde Unterthanen ein Krieg mit Recht begonnen werden kann, um sie gegen das Unrecht ihrer Obrigkeit zu schützen.«¹¹⁴

V. Schluss

Die Geschichte der Menschenrechtsidee in der Frühaufklärung zeigt, dass noch keineswegs ausgemacht war, dass sich mit den Menschenrechtserklärungen letztlich die individualistischen Begründungs- und Deutungsansätze

¹⁰⁸ Z.B. *Thomasius*, *Institutiones*, § 110 (S. 150). Zum Widerspruch in der Konzeption des Widerstandsrechts bei Hobbes s. *Höffe* 2010, S. 154–159.

¹⁰⁹ So z.B. bei *Althusius*, *Politik*, Kap. XXXVIII, § 65 (S. 402): »Diese Privaten besitzen nicht das Recht des Schwertgebrauchs und dürfen es deshalb nicht zur Anwendung bringen, wenn der Magistrat Tyrann nur der Ausübung seines Amtes nach ist (tyrannus exercitio).«

¹¹⁰ *Loos/Schreiber* 1984, S. 273 m. w. N.

¹¹¹ *Locke*, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 168 (S. 306f.). Vgl. aber von *Laukötter/Siepe* 2012, S. 34 (nur systematischer und weit verbreiteter Rechtsbruch erlaubt Widerstand).

¹¹² *Gentili*, *De Iure Belli Libri Tres*, Bd. I, Buch I, Kap. XXV (S. 200): »Atque praetextus religionis hic admitti non potest, ubi ius simul hominum laeditur [Hervorhebungen der Verf.]. Et sic nostri interpretes, bellum esse contra idolatras licitum, si idolatria sit cum caede innocentium iuncta.« Deutsche Übersetzung der Verf.: »Der Vorwand der Religion [d.h. die religiöse Rechtfertigung von Menschenopfern, die Verf.] kann in diesem Fall nicht zugelassen werden, wo gleichzeitig Rechte der Menschen verletzt werden. Und so behaupten unsere Kommentatoren, dass der Krieg gegen die Götzen erlaubt sei, wenn der Götzendienst mit der Tötung Unschuldiger verbunden sei.« S. dazu *Bring* 2006, S. 134.

¹¹³ Zur Bedeutung Gentilis für die Lehre Grotius' s. *Bring* 2006, S. 136.

¹¹⁴ *Grotius*, *De iure belli*, Bd. II, Buch II, Kap. XXV (S. 173ff.).

(Locke, Rousseau) durchsetzen würden. Zum einen gab es stark gesellschaftsbezogene Ansätze (Grotius, Pufendorf, Wolff), die die Diskussion in eine andere Richtung drängten. In diesen Konzeptionen wird der Bürger nicht als Subjekt wahrgenommen, sondern als »Objekt obrigkeitlicher Fürsorge«, wobei lediglich die »Modalitäten mit Vernunftgründen entwickelt werden.«¹¹⁵

Aber auch von den individualistischen Rechtekonzeptionen führt kein direkter Weg zur heutigen Menschenrechtsidee. Zum anderen ist es oft der Rechtsbegriff selbst, der einer anspruchsvolleren Menschenrechtekonzeption im Weg steht. Dies ist etwa der Fall bei Hobbes, der ein natürliches Recht ohne eine korrespondierende Verpflichtungsdimension formulierte. Zum anderen wurden eklatante Menschenrechtsverletzungen, wie z.B. die der Sklaverei, nicht als solche erkannt (z.B. bei Locke).

Selbst dort, wo der Rechtsbegriff wesentlich durch die Verpflichtung gedacht wird und natürliche Rechte anerkannt werden, kommt es nicht zwangsläufig zur Ausbildung einer belastbaren Rechtebegründung, die im staatlichen Zustand praktische Wirksamkeit bekommen könnte. So etwa bei Thomasius, der die angeborenen Rechte der »Freyheit« und der »Gemeinschaft« (gemeint ist das Gemeinschaftseigentum)¹¹⁶ durchaus sieht.¹¹⁷ Natürliche Rechte haben aber in einer Rechtskonzeption wie der des Thomasius, der den Gesetzesbegriff für das vom Herrscher gesetzte, positive Recht reserviert, keine direkten politischen Konsequenzen.¹¹⁸ Indem Freiheit und Gleichheit in den Naturzustand verlagert wurden, dienten Rechtekonzeptionen dieser Zeit vielfach doch nur der Legitimierung eines (oft absolutistischen) *status quo*.¹¹⁹ Das kritische oder gar revolutionäre Potential der Menschenrechtsidee tritt erst bei Denkern wie Locke und Rousseau auf.

Trotz aller Fremdheit der frühaufklärerischen Menschenrechtsidee: Diesen Rechtekonzeptionen ist mit den heutigen durchaus gemeinsam, dass sie willküranfällige Lebenssachverhalte, wie Krieg (Grotius, Gentili, Althusius), aber auch Staatstätigkeit allgemein (Pufendorf, Thomasius, Wolff, Locke) mit den Argumentationsmitteln der natürlichen Rechte und den Vernunftbedingungen des Vertrags zu verrechtlichen suchen. Dieser Verrechtlichungsdiskurs wird in der Regel in Bezug auf das einzelne Gemeinwesen geführt. Allerdings kündigt sich in dieser Zeit schon eine viel grössere Di-

¹¹⁵ So treffend *Kleinheyer* 1975, S. 1060.

¹¹⁶ So *Kühnel* 2001, S. 103.

¹¹⁷ *Thomasius*, *Grundlehren de Natur- und Völkerrechts*, Buch I, 5. Hauptstück, § 12 (S. 96).

¹¹⁸ So auch *Kühnel* 2001, S. 103.

¹¹⁹ S. *Kleinheyer* 1975, S. 1060.

mension an: Sowohl Grotius als auch Pufendorf, Wolff, Locke und auf seine Weise der späte Rousseau stellen das Verrechtlichungsproblem in einen globalen Menschheitskontext.

Literatur

- Althusius, Johannes*: Politik. Herausgegeben von Dieter Wyduckel. Berlin 2003.
- Beitz, Charles*: The Idea of Human Rights. Oxford 2009.
- Birisch, Günter* (1992): Art. Rechte des Menschen, Menschenrechte. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8. Basel, S. 214–251.
- Bolla, Peter de*: The Architecture of Concepts: The Historical Formation of Human Rights. Fordham 2013.
- Brandt, Reinhard* (1974): Eigentumstheorien von Grotius bis Kant. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (2012): Jean-Jacques Rousseau. In: Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar, S. 37–41.
- Bring, Ove* (2006): Hugo Grotius and the Roots of Human Rights Law. In: Human Rights Law: From Dissemination to Application, Essays in Honour of Göran Melander. S. 129–148.
- Cavallar, Georg* (2002): The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, The Global Community, and Political Justice since Vitoria. Aldershot 2002.
- Celikates, Robin* (2012): Thomas Hobbes. In: Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch. S. 24–26.
- Cheneval, Francis* (2002): Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. Basel.
- Coing, Helmut* (1959): Zur Geschichte des Begriffs »subjektives Recht«. In: Das subjektive Recht und der Rechtsschutz der Persönlichkeit, S. 7–23.
- Damm, Otto* (1975): Art. Gleichheit. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 2., S. 997–1046.
- Edelstein, Dan* (2014): Enlightenment Rights Talk. In: The Journal of Modern History 86, S. 530–565.
- Gentili, Alberico*: De Iure Belli Libri Tres, Bd. 1, Reprint der Ausgabe von 1612, Oxford 1933.
- De Iure Belli Libri Tres, Bd. 2, engl. Übersetzung der Ausgabe von 1612 von John C. Rolfe. Oxford 1933.
- Griffin, James* (2007): On Human Rights. Oxford.
- Grotius, Hugo*: De Jure Praedae Commentarius. Commentary on the law of prize and booty. Bd. 2. Reprint des Manuskripts von 1604. Oxford 1950.
- De Jure Praedae Commentarius. Commentary on the law of prize and booty. Bd. 1. Übersetzung von Gwladys L. Williams. Oxford 1950.
- Drei Bücher über das Recht des Krieges und Friedens in welchem das Natur- und Völkerrecht und das Wichtigste aus dem öffentlichen Recht erklärt werden. Herausgegeben und übersetzt von J. H. v. Kirchmann. Reprint. 2007.
- Haggenmacher, Peter* (1990): Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture. In: Hugo Grotius and International Relations. S. 133–176.
- (2012): Hugo Grotius (1583–1645). In: The Oxford Handbook on the History of International Law, S. 1098–1101.
- (1997): Droits subjectifs et système juridique chez Grotius. In: Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes. S. 73–130.
- Hammerstein, Notker* (1995): Samuel Pufendorf. In: Staatsdenker in der Frühen Neuzeit. S. 172–196.
- Henninger, Hartmut* (2013): Menschenrechte und Frieden als Rechtsprinzipien des Völkerrechts, Tübingen.
- Hobbes, Thomas*: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1996.
- Vom Menschen/Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick. 3. Aufl. Hamburg 1994.
- Höffe, Otfried* (2010): Thomas Hobbes. München.
- Hofmann, Hasso* (2004): Recht und Staat bei Christian Wolff. In: JZ 59, S. 637–643.
- Ishay, Micheline R.* (2004): The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era. Berkeley u. a.
- Kirste, Stephan* (2012): Die naturrechtliche Idee überstaatlicher Rechte (§ 204). In: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland. 3. Aufl. Bd. X, S. 3–32.
- Klein, Eckart* (2012): Samuel von Pufendorf. In: Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch. S. 26–29.
- Kleinheyer, Gerd* (1975): Art. Grundrechte. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 2., S. 1047–1082.
- Koenig, Matthias* (2005): Menschenrechte, Frankfurt a. M.
- Koskeniemi, Martti* (2013): International Law and the Emergence of Mercantile Capitalism: Grotius to Smith. In: The Roots of International Law. S. 1–37.
- Kühnel, Martin* (2001): Das politische Denken von Christian Thomasius. Berlin.
- Laukötter, Sebastian/Siep, Ludwig* (2012): John Locke. In: Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch. S. 30–36.
- Lauren, Paul Gordon* (2013): The Foundations of Justice and Human Rights in Early Legal Texts and Thought. In: The Oxford Handbook of International Human Rights Law. S. 163–193.
- Locke, John* (1998): Zwei Abhandlungen über die Regierung. Herausgegeben von Walter Euchner. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1998.
- A Letter Concerning Toleration. In: Ders., Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration. Herausgegeben von Ian Shapiro. New Haven/London 2003, S. 211–254.
- Loos, Fritz/Schreiber, Hans-Ludwig* (1984): Art. Recht, Gerechtigkeit. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 5, S. 231–311.
- Mayer-Tasch, Peter-Cornelius* (1991): Hobbes und Rousseau. 3. Aufl., Aalen.
- Milton, John*: Areopagitica: A speech for the liberty of unlicensed printing, to the Parliament of England, <<https://www.swissbib.ch/Record/099951363>>.
- Müller, Rolf-Martin* (1988): Die Bedeutung Samuel Pufendorfs für die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte in den USA und Europa. In: DÖV, S. 254–258.
- Müller, Sibylle* (2000): Gibt es Menschenrechte bei Samuel Pufendorf?. Frankfurt a. M.

- Peters, Anne (2014): Jenseits der Menschenrechte: Die Rechtsstellung des Individuums im Völkerrecht. Tübingen.
- Pufendorf, Samuel von: De Iure Naturae et Gentium. In: Ders., Gesammelte Werke. Herausgegeben von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 4, 1. Teil, Berlin 1998.
- Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Luig, Frankfurt a. M./Leipzig 1994.
- Punt, Jozef (1987): Die Idee der Menschenrechte: Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn u. a.
- Rawls, John (1999): The Law of Peoples. Cambridge, Mass.
- Roth, Klaus/Vögt, Tilman (2012): Hugo Grotius. In: Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch. S. 21–23.
- Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard. Stuttgart 1977.
- Rousseau richtet über Jean-Jacques Rousseau. Herausgegeben von Henning Ritter, Frankfurt 1988.
- Straumann, Benjamin (2006): Hugo Grotius's De iure praedae. In: Political Theory 34, S. 328–350.
- (2006): The Right to Punish as a Just Cause of War in Hugo Grotius' Natural Law. In: Studies in the History of Ethics 2/2006, S. 1–20. < <http://www.historyofethics.org/022006/022006Straumann.shtml> >.
- Thomasius, Christian: Einleitung zur Sittenlehre. In: Ders., Ausgewählte Werke. Bd. 10. Hildesheim 1995.
- Grundlehren des Natur- und Völkerrechts. In: Ders., Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Frank Grunert. Bd. 18. Hildesheim u. a. 2003.
- Institutiones iurisprudentiae divinae. Neudruck der 7. Aufl. Aalen 1963.
- Tierney, Brian (2004): The Idea of Natural Rights – Origins and Persistence. In: Northwestern Journal of International Human Rights 2, S. 1–12.
- Vincent, Raymond John (1990): Grotius, Human Rights and Intervention. In: Hugo Grotius and International Relations. S. 241–256.
- Waldron, Jeremy (2002): God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought. Cambridge.
- Wolff, Christian: Grundzüge des Natur- und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden. 2. Aufl. Halle 1769.
- Ziegler, Karl-Heinz (2007): Völkerrechtsgeschichte: Ein Studienbuch. 2. Aufl. München.

Libertas religionis bei Alberico Gentili

Michael Becker

I. Werk und Autor

Alberico Gentili, geboren 1552 in der italienischen Stadt San Ginesio, verliess seine Heimat aufgrund protestantischer Glaubensüberzeugungen und fand in England Zuflucht, wo er 1587 zum Regius Professor an der Universität Oxford ernannt wurde. Wenngleich der Oxford-Gelehrte ein überaus vielfältiges Œuvre hinterlassen hat, so ist er der rechtshistorischen Forschung vornehmlich durch sein völkerrechtliches Werk bekannt.¹ Das Hauptwerk »De iure belli libri tres« entstand 1598 nach langjähriger Beschäftigung mit kriegsrechtlichen Fragen, denen er sich nach der Drucklegung der »De legationibus libri tres« (1585) mit wachsendem Interesse zuwandte.

Ein Aspekt der Rechtslehre Gentilis, der lange Zeit unterschätzt wurde, in der gegenwärtigen Forschung jedoch verstärkt diskutiert wird, ist der Stellenwert der Religion bzw. die Wahrnehmung des konfessionellen Antagonismus des 16. Jahrhunderts in der Völkerrechtslehre.² Diese Problematik verdichtet sich in Kapitel I,9 von »De iure belli«, das im grösseren Kontext der in I,8 aufgeworfenen Frage nach der Legitimität eines Kriegs aus religiösen Motiven zu lesen ist. In kaum einer Frage erweist sich die konfessionelle und intellektuelle Independenz Gentilis wohl mehr als in seiner Position zur Religions- bzw. Gewissensfreiheit und religiösen Toleranz: Ausgehend von patristischen und mittelalterlichen Autoren, insbesondere christlichen Apologeten wie Tertullian und Laktanz, verteidigt Gentili nicht nur die Unverfügbarkeit innerer Glaubensüberzeugungen gegenüber obrigkeitlicher Gewalt,³ sondern plädiert überdies in I,10 für eine weitrei-

¹ Zu Alberico Gentili van der Molen 1968; Panizza 1981. Für die neuere Gentili-Forschung ist insbesondere Tuck 2009 relevant, der eine Forschungsdebatte angestossen hat, die etwa in dem Sammelband Kingsbury/ Straumann 2010 oder bei Panizza 2005 fortgeführt wird. Lediglich verwiesen sei auf die zahlreichen Publikationen des *Centro internazionale di studi Gentiliani* in San Ginesio zu diversen Themen des Werks Gentilis (vgl. Strohm 2014, S. 197 Anm. 11).

² Strohm 2014; Strohm 2008, S. 19f., 454–458; Panizza 1981, S. 55–87; Panizza 2002.

³ Gentili, De iure belli, I,9 (S. 59).